

# Memoria y analéctica en la modernidad/colonialidad boliviana. Reflexiones en torno a la obra de Silvia Rivera Cusicanqui según el marco categorial de Enrique Dussel

*Memory and Analectic in Bolivian Modernity/Coloniality. Reflections on Silvia Rivera Cusicanqui's Work by Enrique Dussel's categorical framework*

Christian Soazo Ahumada\*  
Universidad de Santiago, Chile  
[christiansoazo@yahoo.es](mailto:christiansoazo@yahoo.es)

## RESUMEN

A partir de la noción *horizontes históricos* propuesta por Silvia Rivera se muestra en este trabajo cómo la memoria cultural de una nación como Bolivia debe explorar en la coexistencia de marcos epistémicos tan distintos acrisolados en la noción de mestizaje. En esta categoría se sobreponen y se entrecruzan las nociones de memoria corta (liberal-populista) y memoria larga (colonial). El concepto *mestizaje ch'ixi* permite mostrar privilegiadamente esta convivencia de horizontes históricos. Desde la perspectiva *analéctica* propuesta por Enrique Dussel se observa la lógica de coexistencia existente en lo *ch'ixi*, donde lo semejante finalmente es el pasado, la verdadera otredad es el pasado/memoria, lo supuestamente “vencido” a los ojos de la dominación epistémica moderna y lo distinto es la vía para asimilar el tiempo de la dominación, el tiempo de la identidad homogénea del sujeto de la ciudadanía occidental.

*Palabras clave: Analéctica, memoria, pasado, mestizaje, ch'ixi.*

## ABSTRACT

From the notion of *historical horizons* proposed by Silvia Rivera, this paper shows how the cultural memory of a nation as Bolivia must explore in the coexistence of epistemic frames so different articulated in the notion of *mestizaje*. In this category is intersected the notions of short-memory (liberal-populist) and long memory (colonial). The concept of *mestizaje ch'ixi* exhibits the problematic cohabitation of these historical horizons. From the *analectical* perspective proposed by Enrique Dussel, this study examine the logic of coexistence existing in the concept of *ch'ixi*, in which the common is finally the past, the true otherness is the past/memory, the supposedly overcome in front of the eyes of epistemic domination, and the distinct is the way to assimilate the time of domination, the time of the homogeneous identity, which recreate the subject of Western citizenship.

*Keywords: Analectic, Memory, Past, Ch'ixi, Miscegenation.*

\*Doctor en filología románica Universidad de Friburgo Alemania. Profesor del programa de bachillerato de la Universidad de Santiago de Chile y profesor colaborador de la facultad de Humanidades y del Instituto de Estudios Avanzados (IDEA).

Recibido: 10/10/2017 Aceptado: 11/12/2017

## I. Introducción

La reflexión sobre el estatus de la modernidad/colonialidad exhibe diferentes manifestaciones en América Latina. En Bolivia, la reflexión crítica ha ido de la mano con insospechadas transfiguraciones del espacio socio-político. La idea de un solo horizonte de recepción (Jauss, 1995), de un unívoco horizonte de expectativas (Koselleck, 1993), basado en el progreso y desarrollo, conlleva una mirada miope sobre el escenario colonial de los países latinoamericanos. Se hace imprescindible hablar en este caso de *horizontes históricos* (Silvia Rivera, 2010a: 11), correspondientes a diferentes *ciclos* socio-culturales coetáneos. El modo de convivir, de organizarse, de las diferentes comunidades “abigarradas” (Zavaleta, 2008), es uno de los núcleos temáticos centrales subyacente a este trabajo, teniendo en cuenta como primerísimo marcador epistémico la inexcusable imposición *colonial* inscrita a fuego al devenir histórico de la “nación” boliviana.

La superación del monologismo del horizonte histórico de la modernidad implica partir desde una nueva fundamentación, pues éste se sustenta en la concepción del mundo occidental, como *único* horizonte de comprensión desde el cual conceptualizar las acciones humanas. La denominación “dos Bolivias”, entendiendo a una de ellas como aquella construida por los criollos y mestizos y, a la otra, como aquella conformada por la población indígena, evidentemente es un reduccionismo que no obstante se instala en un asunto crucial. Este es el cruce entre dos horizontes históricos que compendian lo que Silvia Rivera designa como “memoria larga” y “memoria corta” (Rivera, 2010a: 11). Desde luego que estos horizontes históricos implican a su vez marcos epistémicos distintos.

Las posibilidades de seguir un itinerario a través de la lógica *identidad/diferencia* moderna, basada en la presencia fuerte del “ser” en tanto fundamento, esencia o identidad (lo “civilizado”) y del “no-ser” (lo “bárbaro”) (Dussel, 2014: 18) en cuanto carencia, falta o diferencia, se ven limitadas a la hora de responder estratégicamente a las diferentes modalidades de dominación occidentales. Una estrategia orientada hacia las prácticas de resistencia, aunque sea ineludible ejercerla, se ve coartada políticamente cuando su horizonte es únicamente el moderno de la emancipación social, esto es, el espacio de producción (poiesis) *dentro* de la misma lógica del sistema de dominación moderno. La acción enfocada en reconsiderar las prácticas de re-existencia, acompañantes de todo el proceso de emplazamiento metropolitano, por tanto, testigos directos de la acumulación de fuerza antagónica, proviene del horizonte de comprensión último del imaginario indígena<sup>1</sup>. Esta es la única que puede ofrecer un espacio de novedad, resultante de su condición de exterioridad, de “resto” insubsumible frente a las lógicas de dominación coloniales (Dussel, 2010: 39). Aunque ambos niveles se *entrecruzan* (“resistencia/emancipación” y “re-existencia/liberación”), la importancia capital de estas formas de comportamiento heterogéneas no es sólo su condición *mestiza* si entendemos por ella un nuevo producto cultural (“onticidad” referencial). Su relevancia descansa más bien en la posibilidad de conjunción y contrastación de los diferentes marcos histórico-epistémicos cohabitantes en una “nación” como la boliviana, ofreciendo categorías inéditas de interpretación de “lo real” y nuevas posibilidades de transformación, auxiliares a las ya acontecidas en los últimos años. Por tanto, la incidencia de las prácticas de resistencia/emancipación social se vinculan más con la esfera de la “memoria corta” y las de re-existencia/liberación comunitaria con el horizonte de la “memoria larga”, teniendo éstas que sobrellevar el peso de las prácticas de resistencia. Sin embargo, no se reducen sólo a mostrar esta complejidad abigarrada,

1 Como lo muestran ejemplarmente las rebeliones indígenas de 1781, 1979 y 2003.

develando su mayor potencial de transformación del orden socio-político, cuando apuntan a una nueva comprensión de este *entrecruzamiento* en cuanto tal, esto es, de su marco *transontológico* (Bautista, 2014: 38).

Un método que puede ser útil para comprender esta zona de *contacto* o proximidad es el *analéctico-crítico* (Dussel, 1974). Éste no gira en torno a la lógica unívoca de la identidad/diferencia moderna, sino alrededor de la *semejanza/distinción* analéctica o decolonial. Esta última se caracteriza por partir desde una relación de otredad, fundada sobre la coexistencia originaria de distintas cosmogonías o núcleos ético-míticos (Dussel, 2015: 150). En este sentido se puede examinar la existencia de un *cruce analéctico* entre las “dos memorias” u “horizontes históricos” descritos más arriba. Este binarismo ha sido reflexionado desde diferentes áreas, subrayando la problemática corporización de “dos sistemas referenciales” como los enfatizados por Fanon en torno al espacio colonial antillano (1973); asimismo, la noción de “doble conciencia” de Dubois (2007), el cruce de “dos patrimonios civilizatorios” (Ribeiro, 1977), la confrontación entre “dos bloques históricos” (Sanjinés, 2004), y el mismo concepto de “maniqueísmo misantrópico” propuesto por Maldonado-Torres (2007), son ejemplos de lo que está implicado en el modo “anfíbio” argumentado por Silvia Rivera cuando habla de “cabalgar entre dos mundos” (Rivera, 2010a: 38).

En consecuencia, un fundamento ético fraguado sobre la relación de proximidad, de “sujeto-sujeto”, de “apertura al otro” en vez del mundo, podría autorizar un nexo esencial con la comunidad de vida (Dussel, 2006: 25) o condición *comunitaria* radical de toda colectividad humana. En este escenario, la analéctica en tanto dispositivo ético, en cuanto *anterioridad originaria* (Dussel, 2014: 45), opera desde la *contrastación* de los dos horizontes históricos principales. En esta encrucijada re-emergen interrogantes sobre el estatus de la modernidad/colonialidad, específicamente sobre la posibilidad de una “modernidad india” (Silvia Rivera, 2011: 71) o de una nueva edad del mundo “transmoderna” (Dussel). Sobre las tensiones y dispositivos operantes en el espacio colonial, concebido analécticamente, se centrarán las argumentaciones esbozadas en los próximos apartados.

## II. Horizonte liberal-populista y memoria corta

El discurso “multiculturalista” revisibiliza una práctica extendida de los estados-nación latinoamericanos, como es la negación de la verdadera etnicidad de las poblaciones abigarradas (Rivera, 2010c: 59-60). El mecanismo encubridor del discurso multicultural oficial opera, sin embargo, a partir de una peculiar lógica de “inclusión condicionada”, en la que “lo condicionado” es indudablemente la dimensión racializada de una determinada comunidad. Este condicionamiento se constituye en función, primero que todo, de un marco epistémico dominante fundado a partir de la polarización extrema de la sociedad colonial (entre “indígenas” y “españoles”) y, en segundo término, por una fuerte estratificación diferencial modelada según la ubicación en la escala socio-racial y en el grado de asimilación del colonialismo interno (Rivera, 2010b: 13) o colonialidad del poder (Quijano, 2000). Rivera Cusicanqui habla de una “ciudadanía recortada de segunda clase”, es decir, totalmente contrastada y contrapuesta (recortada) con la imagen plena del sujeto occidental europeo conforme a cumplir simplemente el “papel de ornamentos o masas anónimas que teatralizan su propia identidad” (Rivera, 2010c: 60).

Un hito crucial en la fase de consolidación de las prácticas coloniales se experimentó con las reformas borbónicas del siglo XVIII. En ellas, por más de parecer modificaciones capitales dentro del régimen colonial, en tanto apuntalamien-

tos del control metropolitano sobre la sociedad y economía coloniales (Rivera, 2010c: 9), con el fin de liberalizar el universo mercantil-capitalista, se implantó un mercantilismo colonial a través de repartos *forzados* de mercancías (Rivera, 2011: 63). En esta práctica se observa la imposición de gravámenes por las ventas de los productos repartidos a los indios; productos impuestos biopolíticamente, pero que, a su vez, fueron el detonante del *repliegue* en el imaginario indígena, en donde sus formas atávicas de comercio se articularon en el “trajín” colonial, recogiendo un hito crucial de la memoria larga andina, marcado por la activa *participación* de las comunidades y líderes indígenas (Rivera, 2011: 63). La explotación extrema del “excedente natural” del trajín es una subvaloración finalmente de la misma “humanidad” de los indios (Rivera, 2010b: 48), puesto que se infravalora la importancia del comercio interno en las diversas iniciativas populares indígenas.

El horizonte liberal, más que preocuparse de los elementos propiamente raciales de las diferentes comunidades, definía a las identidades culturales -de “indios”, “mestizos” y “q’aras”- a través de una *mutua oposición* en el plano cultural-civilizatorio en torno a la polaridad básica entre “culturas nativas” y “cultura occidental” (Rivera, 2010b: 66). Se establece así una perspectiva basada en el nivel ontológico, esto es, en el horizonte de comprensión del mundo. Lo que se define por oposición, por contraste *aesthetico*, es la frontera de dos marcos epistémicos distintos. El horizonte europeo *recorta* el mundo indígena en su proceso de caricaturización, fetichización y exotización, haciéndolo en contraste con la plenitud de su propia concepción de “Hombre” ligada evidentemente a su imaginario cultural.

Se despliega, en consecuencia, una concepción individualista de la sociedad, donde se desconoce el real significado del *ayllu* o tierras comunales. Los derechos humanos del indio sólo se reconocen, paradójicamente, cuando se deja de ser indio, aculturando los rasgos del ciudadano occidental, reflejados en su condición de propietario, escolarizado, mestizo, productor y consumidor mercantil (58). Posteriormente, con el advenimiento del horizonte populista y de la racionalidad estatal, se perpetuó aún más este juicio adverso, considerando incluso a lo “indio” como la muerte misma del sentido histórico (García-Linera, 2015: 252). Es evidente, en este caso, que “lo indio” no puede reducirse a lo arcaico ni lo “originario” convertirse en un estereotipo más (Rivera, 2010c: 7), sin embargo, toda la “razón boliviana” se ha configurado máxime la inscripción del horizonte liberal. Su rasgo más distintivo es la negación de la ascendencia indígena, presumiendo a la par de ínfulas “blancoides” (Bautista, 2005: 26).

Sobre este proceso de polarización y jerarquización étnicas se implementó un modelo de ciudadanización coimplicado con la penetración capitalista y reorientación mercantil occidental. Se consolidó un gran desprecio por los rubros mercantiles indígenas, por más de que éstos fuesen fuente de prosperidad y sustento de una “modernización” más estable (Rivera, 2010b: 82). Este proceso de ciudadanización escondía, sin embargo, una acentuada estratificación colonial. Ésta se encontraba velada por un “manto” de legalidad liberal, en la que la igualdad ciudadana aparecía en la práctica como una *ficción encubridora* (“ficciones del mestizaje” y de la “occidentalización”). Su fin último era el despojamiento de la condición comunitaria; la reducción de su “realidad” a meros instrumentos de manipulación y explotación económicos.

El horizonte liberal se consumó finalmente con el horizonte populista. Tras la revolución del 52’ y tras una reforma agraria ampliamente redistributiva en 1953, los movimientos de izquierda, como el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), manifestaban haber superado el “problema del indio” a través del otorgamiento de la *propiedad individual* de sus tierras y reconociendo su condición

de *ciudadanos* (Rivera, 2010b: 54). La propiedad privada del modelo liberal se basa en la existencia de mónadas humanas autosuficientes, completamente contrarrestadas (contrastadas) con la ominosa e informe masa de lo social (Tapia, 2008: 14). Esta masa de lo social no es ni más ni menos que lo comunitario. En este punto se expresa un verdadero rechazo hacia las formas de vida indígenas. Toda la ideología desplegada en torno a la campesinización, obrerización y colectivización no dejaba de ocultar la aversión inconfesable hacia “extrañas” racionalidades comunales (García-Linera, 2015: 258). El Estado-nación impone una potente descomunitarización de las poblaciones indígenas, ejerciendo un intenso proceso de encapsulamiento, al tener que vivir en torno a representaciones abstractas del horizonte liberal como la igualdad de derechos públicos.

El horizonte ciudadano inaugurado desde el 52' se encontraba fuertemente moldeado por la institución del *sindicato*. Aquí confluían formas de asociación laborales surgidas en Europa con tradiciones asociativas y comunitarias indígenas. Se entrecruzan en esta organización la “memoria corta” del horizonte liberal-populista con la “memoria larga” del horizonte colonial. El sindicato cumplió un rol clave en el proceso de mestizaje y ciudadanización occidental, al negar la democracia interna de los *ayllus*, tras un decidido efecto secularizante inducido por la izquierda ortodoxa (Rivera, 2010b: 96). El horizonte sindical representa una “camisa de fuerza que encuadra a la comunidad y la civiliza” (Rivera, 2010a: 23), sin poder contener en este “encuadre” lo que está “más allá” (o “debajo”) de todo sujeto individual, como es la comunidad de vivientes, constitutiva de una razón *comunitaria* (Bautista, 2005: 21).

El ciclo populista del 52' no hizo más que robustecer la lógica de *sustitución* moderna al suplantar a los “indios” como “campesinos” y a los “cholos” como “mestizos” (Rivera, 2010b: 16). Se llegó así al límite de la polarización interna de la sociedad colonial, mediante el eclipsamiento provisto por la inclinación a su uniformidad, fundando la posición epistémica privilegiada desde la cual *reinventar el pasado* en función del imaginario mestizo-nacionalista y con el mestizaje como elemento pivotal de la “modernidad” boliviana, concebida sobre la imagen del hombre “nuevo”, de la “segunda independencia”. Aquí se pretendió convencer de que en Bolivia ya no existían indios, ni “vencidos” de la historia, pues todos debían ser “ungidos” por la nueva identidad englobante de la nación boliviana: culturalmente mestiza e históricamente moderna (Rivera, 2010b: 92).

### III. Horizonte colonial y memoria larga

Tras el genocidio que representó la conquista de América, la sociedad indígena residual se sintió completamente decapitada. En esta órbita, Waman Puma crea una teoría visual del sistema colonial donde la muerte del inca se concibe efectivamente como un: “descabezamiento de la sociedad colonizada” (Rivera, 2011: 77). Desde este momento se puede apreciar la implantación de un marco epistémico y ontológico polar, en el que se revela un profundo desequilibrio en el centro político de la sociedad indígena (77). Este hecho histórico fundante determina el emplazamiento original del horizonte colonial, donde el producto de esta primera “victoria arquetípica”, impuesta por la “superioridad” europea, va a constituirse en determinante para la génesis del colonialismo interno y su agenciamiento en tanto forma de estratificación interna y de exclusión/segregación social. Esta gradación genera *cadenas de dominación* articuladas sobre la base de un campo de fuerzas polar, donde a pesar de la existencia de una gran riqueza de mezclas e hibridaciones



culturales (nivel óntico), se evidencia un marco ontológico primigenio, determinado por la *negación* de los de “abajo”, del comunario indígena. Así, cada estrato se afirma “identitariamente” sobre la negación de los de “abajo” y a su vez sobre el deseo de apropiación de los bienes culturales y sociales de los de “arriba” (Castro-Gómez, Santiago, 2005). El horizonte colonial español engendra finalmente una *ficción* sobre las cualidades “subhumanas” de los pueblos indígenas<sup>2</sup>, concluyente en la institución de los marcos estructurantes de la violencia constitutiva de la polarización colonial<sup>3</sup>.

El mundo colonial se encuentra entonces dividido en la república de indios y la de españoles (Rivera, 2010b: 45-46). Esta división radical revela la paradoja de que la exclusión originaria sirvió para evitar el exterminio total de la fuerza de trabajo indígena y poner freno a la ambición privada de los colonizadores (46). Este confinamiento de la población nativa conlleva a un repliegue en torno a su mismo imaginario simbólico-cultural, desde donde se apuntala una visión compleja del propio territorio, especialmente en el ámbito de la jurisdicción y del autogobierno (46). A partir del siglo XVII la escisión entre el mundo indígena y el español se inscribirá en el plano jurídico mediante una serie de leyes protectoras para los nativos. En 1680 se plasmarán en “La recopilación de las leyes de india” (45). En este mismo sentido, los títulos coloniales (“*nayra titulu*” o “*ch’ullpa titulu*”) cumplieron un efecto de encapsulamiento y recreación de la identidad étnica, convirtiéndose en valiosos instrumentos para la defensa de los territorios indígenas ante la expansión latifundista criolla (Rivera, 1991: 7). Así, desde un inicio la articulación típicamente colonial entre ley y violencia dio lugar a una polarización entre dos salidas tácticas: por un lado, aceptar el pacto colonial de las “dos repúblicas”, incorporando un fuero o “ley” propia para los indios, y por otro, amparar la legislación liberal igualitaria, donde la igualdad del indio ante la ley era únicamente a costa de despojarse de todo lazo comunitario, enajenando las tierras ancestrales (15-16).

Se impusieron finalmente los mecanismos de exclusión según la implementación de una *oposición* de castas, marcados por rígidos estereotipos raciales, donde la pigmentocracia (Rivera, 2010a: 52) y la permanente exotización y empequeñecimiento de las poblaciones indígenas fueron elementos capitales para esconder la inexcusable exclusión y el escamoteo de derechos, incluido el derecho a la vida, a que fue sometida la población indígena (34). La segregación colonial implica, en últimos términos, la implantación de un sistema de *superposiciones*, donde las regiones de violencia, los “limbos extraterritoriales” (Rivera, 2010a: 30), van *condensando* consecutivamente el mundo de la vida de los horizontes históricos del pasado.

La polarización interna no opera exclusivamente desde los extremos, sino también sobre las capas intermedias de mestizos, tendenciándolas hacia el polo español, y sobre el cholaje, inclinándolo hacia el polo indio (Rivera, 2010b: 77). Sin embargo, en este lugar es donde obra la articulación colonial-civilizatoria a partir de la introyección coactiva del horizonte de la ciudadanía liberal (86). Este proceso, sin embargo, no logró transformar realmente la confrontación de casta en conflicto de clase, puesto que no alcanzó a erradicar el núcleo ético-mítico de la democracia interna de los ayllus. Se ejecuta aquí más bien una *recomposición*

2 Como se expresa en las nociones afines de “desnudez/vestimenta” y “salvajismo/civilidad” (Mignolo, 1995).

3 Génesis del “maniqueísmo misantrópico” propuesto por Maldonado-Torres (2007) y de la “línea abismal” bautizada por Boaventura de Sousa Santos (2010).

de las identidades cholas e indígenas (90) cuya *modelización* moderna encubre el marco ontológico y epistemológico de la polarización colonial; testimonio de *ruptura* de la organicidad interna de la sociedad dominada (Rivera, 1991: 11). En consecuencia, el horizonte colonial es *refuncionalizado* sobre la base de una violencia *re-encubierta*, como la denomina Silvia Rivera, en la que el horizonte liberal y populista se impone (“re-encubriendo”) sobre la violencia ya “encubierta” del horizonte histórico colonial.

Desde las revueltas de *takiy unquy* (fenómeno colectivo de resistencia religiosa) y del Estado Inca rebelde de Willkapampa (movimiento político de resistencia a la corona española) (Rivera, 1991: 5) se adoptan tácticamente categorías religiosas foráneas (Rivera, 2010b: 74). Sin embargo, la resistencia indígena reserva elementos centrales para la re-existencia comunitaria, siguiendo el orden simbólico y la cosmovisión cultural de la “memoria larga”, como, por ejemplo, en la táctica del “cerco indígena” (Rivera, 2010a: 56)<sup>4</sup>, cuya escenificación plasma expresamente la condición de exterioridad de los pueblos originarios. En este hito se patentiza una cierta forma de continuidad de “larga duración” (Braudel) en torno a la *percepción* de la historia afincada en la experiencia colonial. Se legitiman sus relaciones rituales y simbólicas consagradas sobre la base de nociones tales como *suelo*, *subsuelo* y *sobresuelo*, totalmente cohesionadas alrededor de una sola entidad territorial perteneciente a los *ayllus* (Rivera, 2010a: 31). Esta continuidad fundamenta el núcleo ético-mítico de la comunidad en torno a un concreto locus de enunciación (Zapata, 2015: 111)<sup>5</sup>, el cual intenta liberar, en una concreta práctica de re-existencia cultural, la reactualización de la memoria de la experiencia histórica en torno a un núcleo indivisible: el nexo entre comunidad y territorio. Este vínculo aspira a un todo indistinguible fundado en la experiencia del espacio y del habitar. En esta cuestión se observa que el hilo conductor que atraviesa las prácticas de resistencia conlleva *coexistentemente* la materia prima para la concretización de las acciones de re-existencia; aquellas en las que se ha materializado una reserva de exterioridad y donde se ha conservado una experiencia histórica genuina, concerniente a la conservación del territorio, el autogobierno de la comunidad y el fuero de la legislación indiana, construyendo así los pilares esenciales de la memoria colectiva aymara contemporánea (Rivera, 2010b: 46).

#### IV. Memoria y analéctica en Bolivia

La decapitación de Atawallpa (1533) y Tupaq Amaru I (1570) genera una *marcación* fundamental del devenir histórico colonial de Bolivia. En ella se observa la apertura de un *marco ontológico* orientado hacia la interpretación de los hechos, en este caso, la decapitación de toda una sociedad ante la invasión de los conquistadores (Rivera, 2010c: 31). Tras la condición acéfala del reino, la penetración europea y la consecuente implantación del mestizaje fundaron una inédita situación histórica, donde la figura conceptual del mestizaje se convierte en un *espacio crítico* tensionado por la *ambivalencia* de su calado ontológico, expuesto por ejemplo en la relación entre victimario y víctima o entre la condición de sujeto u objeto de opresión (Rivera, 2010b: 15). El mestizaje no es en realidad una resolución de la *contradicción* colonial de fondo, ni tampoco un espacio libre de relaciones de poder, sino un campo conflictivo, ambivalente, configurado conforme a los mismos términos de dominación originales (15). El mestizaje colonial para Silvia Rivera

<sup>4</sup> Llevado a cabo por Tupaq Katari en 1781 durante seis meses sobre la ciudad de La Paz.

<sup>5</sup> Que con el tiempo constituirá la categoría de “indio” como categoría política (Zapata, 2015: 48).

debe ser pensado como un espacio intermedio (*taypi*) que reproduce y a la vez complejiza el *choque inicial* de la conquista y la concomitante decapitación de la sociedad indígena (30). Existe una suerte de repetición histórica que nutre el enraizamiento de la memoria cultural de una comunidad determinada. Se experimenta aquí la vivencia de un *espacio colonial*, donde la figura del mestizaje opera como un fino detector del intrincado intersticio alojado alrededor de la “división/negatividad” determinante de la polarización ontológica primordial de la colonialidad del poder. Su rol es el de intermediación a nivel económico, político y cultural, entre ambos “mundos” o “marcos ontológicos” radicalmente escindidos (73).

La ideología sobre el mestizaje sirvió para encubrir la reproducción de contradicciones diacrónicas, evidenciando igualmente la reemergencia del horizonte colonial (100). El proceso de mestizaje es el efecto histórico de complejos fenómenos de violencia y despojo culturales, confinados sobre los grupos excluidos de la sociedad, principalmente provenientes de las comunidades originarias. Lo diacrónico del orden colonial es la incidencia del horizonte colonial implicado en la consolidación de la estratificación y dominación sociales (118). La identidad del “mestizo” se mueve ambivalentemente entre la vanagloria y el autorechazo, entre la mimesis y la exaltación de la “diferencia”. Existe así un doble nivel, tanto subjetivo como objetivo, incidente en la autoimagen desplegada por el mestizo sobre sí mismo y sobre todos los habitantes del espacio colonial (127). Un lugar donde las “atribuciones diferenciales” a los otros son reforzadas desde la situación colonial regida por un sistema de estratificaciones (“desprecios escalonados” y “exclusiones eslabonadas”) (Rivera, 2010b: 130). Este sistema, sin embargo, es igualmente tributario de un patrón de *sustituciones* modelado por la dimensión representativa del universo discursivo moderno, disponiendo en el espacio colonial su mayor potencial de expresión alrededor del mestizaje en tanto figura intrínseca de la *ambivalencia*, exhibiendo de igual suerte la lógica colonial presente en la relación sustitutiva entre colonizador y colonizado corporizada en el mismo mestizo. En este contexto se aprecia la tensión entre una “ética de la inclusión” presente en la política del mestizaje, en tanto síntesis de la nación, y una “ética de la liberación” fundamentada sobre la otredad indígena (Sanjinés, citado por Zapata, 2015: 46). A diferencia de lo que sostiene Zapata, al argumentar críticamente sobre la tendencia de apartar a los indígenas de todo lo asociado con la racionalidad moderna, la ética de liberación no debiese surgir por considerar a los indígenas como un “afuera” esencializado según sus orientaciones en torno a la “emocionalidad”, oralidad, visceralidad, sino por apreciarlos como potencial de *exterioridad crítica* al sistema (Dussel, 2014), esto es, como “reservorios” epistémicos remanentes al impacto del discurso liberal, en los que se cumpla el despertar de la conciencia crítica e interpe-lante al orden oficial (Dussel, 2010), religada sobre sus cimientos territoriales y comunitarios. Esta toma de conciencia crítica emerge con más fuerza en los tiempos de insurgencia y hegemonía indígenas, en los que se busca *seducir* el alma *dividida* (racializada, colonizada) de los mestizos, expuesta en la ambigüedad intrínseca de la identidad racial/civilizatoria, cuyo propósito es liberar la “mitad india” ancestral portada por todo mestizo, como igualmente fomentar el desarrollo de formas dialógicas de construcción epistémicas, concomitantes a la cosmovisión indígena (Rivera, 1991: 71). En el momento de la “derrota” se reconstruye la *mediación mestiza* como figura bisagra, analéctica, operante en tanto espacio de *contención* de las fuerzas de opresión ejercidas sobre la misma capa mestiza de la nación (Rivera, 2011: 81).

Es en el campo del mestizaje que se expresa más rotundamente la condición *anfibia* de la relación colonizador/colonizado. En torno a él se entrecruza



la lógica moderna/colonial basada en el dispositivo de sustitución/suplantación representado por la ocupación del lugar del otro<sup>6</sup>. Aquí se muestra cómo el deseo de ser otro, en el caso del mestizo, de pertenecer al mismo patrón identitario del sujeto de la ciudadanía occidental (blanco europeo), funciona como sustitución de su “ominosa” raíz indígena y como condición del *modus operandi* del eje emancipación-resistencia moderno. Sin embargo, desde el marco epistémico indígena, marcado radicalmente desde el imaginario del pachakuti, como veremos más adelante, se aprecia el giro, revuelta o conmoción, vertido en torno al orden colonial imperante, más bien, a partir del salto anacrónico (o salto *aesthesico* surgido de las contradicciones diacrónicas), ejercido bajo la lógica de la permutación decolonial (en vez de la “sustitución moderna”). Ésta resalta las prácticas de liberación/decolonialidad o de re-existencia cultural que ponen en tensión radical el orden político del espacio mismo, en relación con el “reparto de lo sensible” propuesto por Ranciere (2009), concretamente en torno a las relaciones intersubjetivas del espacio colonial. En este ámbito no funciona el orden policial y el management de las cosas como epítomes de la lógica de sustitución moderna, sino las fuerzas que pugnan por la completa dislocación de la relación colonial. Con esta maniobra no se aspira a ocupar/sustituir el lugar del otro, sino a desmontar la relación ontológica misma instauradora de esta dinámica sustitutiva, asentada en la jerarquía/superioridad del polo europeo. En este sentido, la relación colonial queda expresamente sobrecargada a nivel del mestizaje por su condición anfibológica portadora del marco epistémico (identitario) tanto del colonizador como del colonizado. Su condición ambivalente se hace cargo de toda la densidad cohesionada por el dispositivo del mestizaje. En vez de caer en una política de éste, constituida a partir de la dualidad/sustitución moderna, se propone aquí comprender el *espacio crítico del mestizaje* como realidad *analéctica*, en la cual se pueda reactualizar el pasado indígena sólo por su constitución *coexistente*: completamente viva y vigente en tanto temporalidad/historicidad, en cuanto marco ontológico realmente fundante, como “mundo de la vida” afirmativo (y no como mero objeto cultural o producto histórico social perteneciente al plano óntico).

Un concepto fundamental del pensamiento aymara es el de lo *ch'ixi*. En el ámbito del mestizaje se da precisamente la condición *ch'ixi* en la dimensión espacio-temporal más íntima, alejada de la condición de síntesis o hibridismo ligada al mestizaje desde el marco epistémico evolutivo del horizonte liberal. El mestizaje materializa entonces por excelencia la mezcla abigarrada transmitida por el concepto *ch'xi*<sup>7</sup>, cuya potencia de lo indiferenciado es conjugada en los opuestos. Se compendia aquí nuevamente la pervivencia del carácter ontológico de la división colonial, en la que la polarización originaria, la jerarquización y estratificación de castas se convierten en la expresión más palmaria de aquélla. En la noción de lo *ch'ixi* se conjuga el mundo indio con su opuesto (*se contrasta aesthesicamente*, perceptualmente, antes de imponerse ontológicamente como totalidad moderna), aunque sin mezclarse nunca con él (dejando de considerarse como síntesis dialéctica). Se asume así la coexistencia analéctica de diferencias culturales que no se funden, sino se antagonizan o complementan (Rivera, 2010c: 70). La metáfora de lo *ch'ixi* asume un ancestro doble y contencioso, negado por los procesos de

6 Que desde la geopolítica de la temprana modernidad cumple con el “descubrimiento” del “Nuevo mundo” y la generación del *ius publicum europaeum* un hito crucial en la comprensión de la “ocupación” territorial tanto en su sentido material como simbólico (Schmitt, 2002).

7 Dentro de sus connotaciones semánticas resaltan: ser un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores opuestos o contrastados, pero a su vez también remite a la idea aymara de que algo es y no es a la vez, es decir, expresión de la lógica del “tercero incluido” (Rivera, 2010c: 69).

aculturación y colonización del imaginario cultural, pero dispuesto a lo potencialmente armónico y libre, a través de la liberación de la “mitad india” oprimida y del robustecimiento de las formas dialogales de su cultura (71).

En lo *ch'ixi*, la derrota material permanece en la dimensión de *lo vencido*, en la condición de “resto” o exterioridad. En efecto, la corona española concedió la conservación del territorio y del autogobierno a ciertas comunidades indígenas, siendo esta custodia la forma de sobrevivencia de un imaginario propio, desde el cual se nutren los gérmenes revolucionarios de los levantamientos indígenas apoyados en la idea fuerte de comunidad y de insurgencia que llega hasta la noción de *pachakuti* (Rivera, 2011: 65). El universo de la derrota (la condición de “vencidos”) no sigue, para el mundo indígena, un plano lineal (evolutivo, desarrollista), fundado en la concepción unívoca de la opresión moderna, “dentro” del juego epistémico de la dominación. Sigue, más bien, una cosmovisión cíclica y reactivable en el presente tras ciclos sucesivos de fragmentación y reunificación (Rivera, 2011: 80), como en el caso del proceso de reemergencia de los ciclos insurreccionales profundos del imaginario indígena (1781, 1970, 2003), donde las capas medias mestizo-criollas tuvieron que someterse a la hegemonía india bajo los códigos éticos y organizativos de la sociedad comunal (81).

En la noción de *pachakuti*, entendida como revuelta o conmoción del universo indígena, se patentiza la idea de *re-versión* del orden colonial, en el sentido de un “retorno” o inflexión de tiempo inscrito en el espacio e instituyente del territorio. Se expresa de este modo el cumplimiento de un ciclo de maduración del tiempo que ha llegado al instante de un vuelco, una revuelta, donde la dimensión comunitaria indígena puede recobrar el control sobre el espacio colonizado (Rivera, 2011: 74). La restauración del orden cósmico se asocia al concepto *nayrapacha*, cuyo significado remite a un “pasado-como-futuro” que renueva el tiempo-espacio y que revela un pasado capaz de regenerar el futuro y de revertir las experiencias históricas alienadas. Donde se consuma la incidencia del *pachakuti* es en la reunificación final del cuerpo indígena<sup>8</sup>, augurando la existencia de un nuevo ciclo histórico. La consecuencia más relevante de esta categoría *sui generis* sobre el tiempo histórico es su incidencia política. En efecto, el *pachakuti* revela, a través de un cambio de época, el giro hacia un nuevo tiempo-espacio (107). En este se expresa un colapso e inversión en el campo político (Dussel, 2006), especialmente en torno a las relaciones de dominación, al vínculo entre quienes mandan y quienes obedecen<sup>9</sup>. Se examina aquí la compleja relación entre colonizador y colonizado encarnada en la figura del mestizo, como se mencionó anteriormente. Este asunto expone una suerte de “reformismo desde abajo” que compromete una inversión de la titularidad de la decisión política (acontecimientos de “hegemonía india”), expresando con esta transposición un radical anacronismo que revela, paradójicamente, una problematización mucho más genuina de la actualidad política. La noción de *pachakuti* permite acuñar una rica sensibilidad anacrónica<sup>10</sup> (aesthesis

8 Tras el desmembramiento del cuerpo de Tupaq Katari y su posterior abandono en torno a los puntos cardinales de El Alto en la Paz (1781), queda resonando metafóricamente la sentencia pregonada por Katari sobre la reunificación del cuerpo político fragmentado de la sociedad indígena, en clara alusión a su mismo cuerpo.

9 Aquí es donde Dussel, criticando la concepción eurocéntrica del poder (del “mandar mandando”), propone, siguiendo a los zapatistas y a Evo Morales, un “poder obediencial” como la forma más democrática de mediar entre la potencia (soberanía popular) y la potestas (institucionalidad representativa) (Dussel, 2006).

10 Se aprecia aquí la fuerte semejanza (analéctica) que una noción aymara, como *pachakuti*, puede disponer con un pensamiento sobre el concepto moderno de la historia como el benjaminiano (aspecto destacado por Silvia Rivera en su obra (2010b: 51; 2011: 10; 2015: 23). En el caso de la noción *pachakuti* también se observa el despliegue del mecanismo analéctico. Lo semejante aquí es corporizado por el pasado, en tanto intervalo de experiencias comunes, según su condición de coexistencia. Lo distinto sería

decolonial), materia prima esencial para realizar un “salto” fuera del tiempo cronológico de la sucesión con vistas a una nueva procesualidad rítmica, desplazada a su vez a “los saltos” (Gutiérrez, 2008: 8). En esta materia se revela el ademán más trascendente de la afectividad y relacionabilidad comunitaria (Zibechi, 2006: 50). Así, el anacronismo de enfocarse hacia el pasado encarna la promesa (“esperanza redentora”, Rivera, 2010b: 12) de “encender la chispa de rebeldías futuras” (Rivera, 2010c: 32), pues la historia, especialmente la historicidad boliviana, ha sido desde siempre truncada (Rivera, 2010a: 29).

Un elemento fundamental de la cosmogonía indígena es que más que la importancia en lo que se dice, la dominancia la tiene *quién* lo dice. Se atestigua con este giro una doble función de legitimidad histórica y de representatividad social (Rivera, 2010b: 60). Junto a este patrón epistémico sobresale la indivisibilidad entre la idea de unidad y de diferenciación, pues éstas no se conciben, siguiendo la lógica identidad/diferencia moderna, como disyunciones excluyentes o antagónicas, sino que responden más bien a una concepción *ch'ixi*, en la que pueden convivir, sin exclusión y síntesis, la unidad/identidad y la fragmentación/diferencia. Por tanto, se conciben como coexistentes, como contradicciones no-coetáneas, es decir, como “contradicciones” que lo son únicamente dentro del marco epistémico moderno del desarrollo unívoco y lineal del discurso civilizatorio liberal, pues, desde el imaginario indígena son sólo “contradicciones” por coincidir en la coetaneidad de los hechos, ya que desde su cosmovisión los acontecimientos históricos responden a una *temporalidad otra*, basada en la recursividad y re-versión de los acontecimientos. Desde esta perspectiva las contradicciones serían sólo “formales”, dada su articulación diferencial con el mundo del tiempo cronológico (lo distinto), pues el “contenido”, esto es, lo semejante de la relación analéctica, es el “principio material” y originario de afirmación de la vida comunitaria. Este principio está siempre presente, obrando en la articulación común de las contradicciones, en el tiempo de lo dado, junto a lo escondido u olvidado, lo antiguo y pequeño<sup>11</sup>; lo que podría considerarse, para la historia oficial, “lo vencido”.

En el marco ontológico propuesto por la concepción analéctica de lo *ch'ixi* se explicita la imposibilidad de establecer una división arquetípica, colonial, sustentada sobre la disyunción excluyente del marco epistémico moderno. De aquí que las comunidades indígenas hayan mostrado siempre una gran tolerancia e integración entre las culturas diversas (Rivera, 1991: 9), especialmente por la relevancia asignada a otros modos de identidad indígenas, ya sea en el plano sensible, mítico o comunitario (García Linera, 2015: 258). Estas ideas cruciales vuelven a situar el dilema en torno a las posibilidades de una “modernidad india”, en donde a pesar de retumbar aún los grávidos ecos del horizonte colonial, la idea fuerte de lo indio termina por apagarse a causa de la acción refuncionalizadora del discurso liberal del horizonte moderno. Efectivamente, lo que aquí se resalta es la fuerza del horizonte de la memoria corta moderna. Sin embargo, cuando se piensa en la noción de transmodernidad propuesta por Dussel (2015) se sopesa que para ir “más allá” de la modernidad no se puede pensar en un “pos” que venga después de la “caída” moderna (de su propia suerte dialéctica), sino en una modalidad analéctica emergente desde una “anterioridad originaria”, esto es, desde un marco on-

el futuro, lo potencialmente realizable en la sucesión del tiempo cotidiano, secular, de las instituciones mundanas.

<sup>11</sup> Se debe destacar que lo pequeño o el “empequeñecimiento” es a lo que remite el analogado aymara de la idea de “opresión” moderna, pues este término, junto al de “explotación”, no existen en el universo lingüístico aymara-quechua (Rivera, 2010c: 27).

to-epistémico co-originario y coexistente y por tanto desde siempre en diálogo con un “otro”, no sintetizable o reductible a la simple abstracción de los formalismos liberales (desde la primera abstracción temporal que es el reino del cronos). Esta cualidad analéctica operante en lo *ch'ixi* del mestizaje andino obra como espacio crítico para radiografiar la experiencia colonial, fundamentalmente la ambivalencia y no resolución de sus originarias contradicciones.

En la figura crítica del mestizaje *ch'ixi* se plantea una apuesta por una “modernidad indígena” que, para Silvia Rivera, refiere a una historicidad propia dentro de un continuo retroalimentarse del pasado sobre el futuro. Si en algo se destaca la “modernidad” de este planteamiento epistémico es en la reconsideración de “nuestra modernidad” fundada sobre una estructura orgánica de circuitos de mercado internos, prosiguiendo la atávica articulación indígena entre mercado y reciprocidad (Rivera, 2010a: 31). Tanto es así que lo propio podría distinguirse también en una tecnología específicamente nativa de “producción de la circulación”, apoyada en el control *espacial* de un territorio determinado (interacción entre los espacios productores campesinos y los *trajinantes*, encargados del comercio indígena itinerante, abarcando importantes núcleos urbanos y espacios de circulación de mercancías) (Rivera, 2011: 70-72). Estos rasgos muestran cómo el mercado interno colonial parecía ser un: “espacio de *modernidad* anclado en las tradiciones y formas organizativas propias” (71, énfasis nuestro). Este carácter explica que en el intercambio entre “memoria larga” y “memoria corta” prime la condición de “estar oprimidos, pero no vencidos” (63), por la gravitación de la memoria larga de las luchas anticoloniales del pasado, en la cual irrumpe la fuerza del mercado interno y los circuitos de distribución comerciales (*trajín*). Sin embargo, no puede adscribirse tan llanamente el apelativo de “modernidad” -en su acepción eurocéntrica- a una relación de oposición excluyente, como es la marcación colonial fundante de todas las relaciones internas del espacio colonial. Si se piensa, por su parte, de acuerdo con las ideas medulares de la noción de transmodernidad, en una exterioridad, en un mundo comunitario indígena distinto al moderno, se debe concebir una “anterioridad originaria” completamente desvinculada de todo tipo de nexo divisional apoyado en la idea de superioridad/inferioridad. No hay separación en esta premisa, pues desde siempre, más allá de la linealidad/liberalidad del tiempo cronológico, se ha permanecido en la *coexistencia analéctica*, en el tiempo de lo *ch'ixi* y su consagración máxima en el concepto de *pachakuti*. Se podría sugerir desde esta arista una paráfrasis a la cita escogida por Rivera en el título de una de sus obras principales, como es “oprimidos pero no vencidos”, puesto que desde una perspectiva analéctica sobre el cruce de los horizontes históricos bolivianos, lo que se aprecia, si se calibra la mirada en torno al ciclo de la memoria larga, es un carácter de “vencidos pero no oprimidos”, ya que “estar vencido” implica, si hay sobrevivencia, la concientización patente de que la derrota nunca es total (se derrumba la noción de “totalidad” moderna). Por el contrario, se dilucida, por contraste, un horizonte pluriversal posibilitante de la reserva de exterioridad que, por el simple hecho de “estar vencida”, pareciera automáticamente desechada, “fuera” (out) del paradigma dominante. En cambio, el hecho de ser “oprimida”, de estar “presionada”, niega la posibilidad de concebir siquiera la existencia de un “afuera” crítico al sistema, puesto que siempre se es “interior” a las fuerzas “mecánicas” de éste (acción y reacción) y, por tanto, se ampara en torno al unívoco eje de la identidad/diferencia moderno. En contraposición, “estar vencido” para el imaginario indígena, si se sigue el círculo virtuoso entre la noción de *pachakuti* y la de “historia” benjaminiana, significa resituarse desde un inicio en torno a la decapitación

de la sociedad indígena (como primera “derrota arquetípica”), para luego cotejar la hondura del marco ontológico de la modernidad/colonialidad fundado sobre la base de la polarización originaria de la división colonial entre “ser” y “no-ser”, entre “civilizado” y “salvaje” (en suma: “identidad” y “diferencia”). Desde aquí emerge toda la gama de hibridación cultural característica de la dimensión óptica del mestizaje: la heterogeneidad marcada por la jerarquización étnica y por el anhelo aspiracional de ascensión social. A partir de esta dinámica, también se condensa el abigarrado entramado de la interseccionalidad moderna, cuyo “agravamiento” étnico amplifica y cualifica las demás exclusiones de clase, sexo, género o religión (por ejemplo, el hecho de ser mujer, obrera e indígena o negra).

Es sólo desde este poliédrico locus de enunciación que opera una categoría como la analéctica. Hacerse cargo de la ambigüedad de la polarización colonial y del posterior agravamiento interseccional moderno<sup>12</sup>, supone usar la riqueza del método analéctico en todo su espesor. Éste se ancla en la premisa de que “lo vencido” (las “ruinas” de la historia, la dimensión alegórica de ésta, según Benjamin), por quedar “fuera”, remanente de la lucha de clases inscrita en el tiempo lineal del progreso, subyace a su vez acumulando -coexistentemente- tiempo cíclico (pachakuti), comunitario. La índole paradójica de esta “derrota” irrumpe cada cierto lapsus de tiempo cronológico con la misma fuerza del presente, por ser la actualización más genuina de éste, primordialmente por proveer el marco de la reunificación del *cuerpo comunitario indígena* en toda su constitución onto-epistémica. Este hecho genera que, a nivel de una conceptualización de los horizontes históricos, la dimensión epistémica dialogal de la cultura indígena -principalmente analéctica- se corporeice en la figura del pasado y la memoria, en el sentido de ser el *pasado el otro* conviviente en el presente, siendo igualmente lo más crudamente “derrotado” para la imaginaria liberal: la cifra o medida más patente para contrastar el progreso o desarrollo. Esta configuración de la memoria cultural existente en la confluencia entre el horizonte colonial y liberal-populista no se reduce a la perspectiva unívoca del discurso histórico moderno, donde la identidad está constituida por el futuro, por el horizonte de expectativas (Koselleck, 1993), por el despliegue ontológico de la idea de desarrollo, y el pasado, por lo devaluado, por lo olvidado; tampoco se limita a la equivocidad propia del pensamiento posmoderno, donde el pasado en tanto ausencia o huella expresa una indecible forma de presencia. Una concepción analéctica, en cambio, acredita la coexistencia o simultaneidad no sintética de sus *distintos* horizontes históricos, articulados sobre la base de la *semejanza*. Ésta encarna lo *originario* siempre agente, en tanto alteridad, en cuanto ethos profundo fundado sobre el *valor de uso*, invariablemente reconfigurado al reactualizar las fuerzas vitales de la comunidad, y del intercambio entre comunidades, siendo así el modo más potente de concebir al *pasado/memoria*, en tanto *cuerpo comunitario*, como auténtica expresión de proximidad transontológica (Dussel, 2011).

12 Expresión de una multiplicidad enredada de estructuras de dominación o heterarquías (Grosfoguel, 2016: 159).



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bautista, Juan José (2014). ¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental. Madrid: Akal.
- Bautista, Juan José (2005). Crítica de la razón boliviana. Elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano con conciencia colonial, moderna y latino-americana. La Paz: Ediciones Rincón.
- Castro-Gómez, Santiago (2005). La hybris del punto cero: ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Du Bois, W.E.B (2007). The Soul of Black Folk. New York: Oxford University Press.
- Dussel, Enrique (2015). Filosofía de la cultura y Trans-modernidad. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Dussel, Enrique (2014). 14 tesis de ética. El fundamento esencial del pensamiento crítico. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique (2011). Filosofía de la liberación. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, Enrique (2010). Pablo de Tarso en la filosofía política actual en: El títere y el enano. Revista de teología crítica. Vol I. pp. 9-51.
- Dussel, Enrique (2006). 20 tesis de política. México: Siglo XXI Editores.
- Dussel, Enrique (1974). Método para una filosofía de la liberación. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Fanon, Frantz (1973). Piel negra, máscaras blancas. Buenos Aires: Editorial Abraxas.
- García Linera, Álvaro (2015). La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia. México-Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores-CLACSO.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel (2008). Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Jauss, Hans Robert (1995). Las transformaciones de lo moderno. Madrid: Visor.
- Koselleck, Reinhart (1993). Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos. Barcelona: Paidós.
- Maldonado-Torres, Nelson (2008). Against War. Views from the Underside of Modernity. Durham & London: Duke University Press.
- Maldonado-Torres, Nelson (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto en: Grosfoguel Ramón y Castro-Gómez Santiago (eds): El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global (pp. 127-167). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Mignolo, Walter (1995). The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization. Michigan: The University of Michigan Press.
- Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder, Eurocentrismo y América Latina en: Lander, Edgardo (ed): La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: CLACSO.
- Rancière, Jacques (2009). El reparto de lo sensible. Estética y política. Santiago: LOM.

- Ribeiro, Darcy (1977). *Las Américas y la civilización*. México: Editorial Extemporáneos.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2011). *De Tupac Katari a Evo Morales. Política indígena en Los Andes en: Ticona, Esteban (comp). Bolivia en el inicio del Pachakuti. La Larga lucha anticolonial de los pueblos aimara y quechua (pp. 61-111)*. Madrid: Akal.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010a). *Oprimidos pero no vencidos. Las luchas del campesinado Aymara y Quechwa 1900-1980*. La Paz: La Mirada Salvaje.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010b). *Violencia (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: Editorial Piedra Rota.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010c). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Sanjinés, Javier (2004). *El espejismo del mestizaje*. La Paz: Embajada de Francia, IFEA, Fundación PIEB.
- Santos, Boaventura de Sousa (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos aires: CLACSO, Prometeo Libros.
- Santos, Boaventura de Sousa (2006). *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Caracas: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.
- Schmitt, Carl (2002). *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del "Ius publicum europaeum"*. Buenos Aires: Editorial Struhart & CIA.
- Tapia, Luis (2008). *Política salvaje*. La Paz: CLCSO-Muela del Diablo Editores.
- Zapata, Claudia (2015). *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. La Habana: Casa de las Américas.
- Zavaleta Mercado, René (2008). *Lo nacional-popular en Bolivia*. La Paz: Plural Editores.
- Zibechi, Raúl (2006). *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes anties-tatales*. Santiago: Quimantú.

